

Hobbes nyilvánosságkritikája a *Leviathán*ban

A „mit tudhatok” kanti kérdésével ellentétben Hobbes kérdése talán így hangozhatna: „kinek szabad tudnia”. Az, hogy mit tudhatok, episztemológiai kérdés. De az, hogy kinek szabad tudnia, politikai. A szólásszabadság hivatalossá válásának hajnalán Hobbes más utat választ.

Mai szemmel Hobbes modellje rávilágít arra, hogy a modern politikaelmélet e kezdőpontján a szabadságnál fontosabbnak tartott rend megteremtése nem volt kisebb formátumú elméleti célkitűzés, mint a szabadság elsőbbségének gondolata. Hobbes szerint a szabadság az állam szabadsága, melyet ráruháztunk. Rávilágít tehát arra, hogy a modern politika gyökereiben eleve adott a szabadság értékének ambivalenciája, mégpedig úgy, hogy ez az ambivalencia a tudományos (vagy annak gondolt) racionalizmus alapjaira van helyezve. A következőkben ezt az ambivalenciát az egyéni és a nyilvános nyelvhasználat különbségének vázolásában követem nyomon a *Leviathán* alapján.

Hobbes politikai gondolkodásának és nyelvkonceptiójának összehasonlító tanulmányozása nemcsak a tematikus szakirodalom keretében lehetséges (BALL 1985: 739–760), hanem a *Leviathán* tágabb kontextusában kibontakozó filozófia összefüggésében is (SKINNER 1996: 88, LUDASSY 2004: 7–14). Az utóbbi próbálkozások a nyelv kérdéskörét Hobbes filozófiájában nem elkülönült problémaként tanulmányozzák, hanem politikafilozófiájának integráns részeként. Ezek az elemzések arra figyelmeztetnek, hogy nem csupán a nyelv és a Hobbes által vázolt politikai szerkezet összefüggéséről van szó, hanem általában a közlés és a nyilvánosság sajátos szerepéről a politikai közösség *Leviathán*ban kifejtett modelljében. A nyilvánosság fogalma Hobbes modelljében is legitímációs kategória, de nem a deliberatív demokrácia értelmében, hanem a közhatalmi cselekvés természetjogi megindoklásának értelmében. Hobbes nem használja a nyilvánosság fogalmát, de a fogalom megfelelően pontos alkalmazása a szövegre hozzájárulhat a *Leviathán* politikafilozófiájában kibontakozó nyelvfelfogás jobb megértéséhez.

Az emberi természetnek az a felfogása, amely a mű második – specifikusan politikafilozófiai – részében mindvégig jelen van, már az antropológiai fejtegetések első

részben vázolt ismeretelméletében is jelentkezik (CHWASZCZA 1996: 89–90). Az első részben (Of man) Hobbes külön fejezetet szentel a beszédnek (IV: Of Speech). A beszédről szóló ismeretelméleti fejezetet tehát a teljes mű perspektívájából is érdemes megvizsgálni. A beszédről szóló rész a *Leviathán* politikai modelljének általános nyilvánosságfelfogásába vezet be. A mű egészének értelmezési keretében tehát a beszéd már nem csupán mint emberi képesség jelentkezik, hanem mint olyan kommunikációs eszköz, amelynek Hobbes a politikai közösségen belül betöltött szerepét külön is szemügyre veszi (CHWASZCZA 1996: 87). Megtudjuk, hogy a szavak és azok nyilvános közzététele nélkül nem lehetségesek az állam törvényei (HOBBS 1991: 246). Ebben az értelemben az antropológiai kereten túl a szó, a beszéd (általános értelemben a nyelv), már nem csupán egyéni tulajdonság, hanem a személyek közötti kommunikáció politikai jellegének médiuma is. Úgy vélem, a beszéd, illetve általánosabb értelemben a kommunikáció helye Hobbes kifejtésében végig ennek a kettősségnek, az egyéni és a nyilvános kettősségének a mentén halad.

E kettősség egyszersmind a mű vezérfonalának, a polgárháború elkerülése megalapozásának gondolatát is hordozza, hiszen az egyén és a politikai közösség, az uralkodó és a közösség, illetve az uralkodó és az egyén, végső soron pedig a háború és a béke összefüggéseiben is visszaköszönt. Ebben a kontextusban derül ki, hogy Hobbes modellje sajátos módon kapcsolja össze az államban a szabadság, a rend, a béke és a nyelv összefüggését. A mű elején felvetett beszéd problematika antropológiai/ismeretelméleti értelme tehát ebben a kontextusban nyer politikaelméleti jelentőséget a mű további részeiben.

Az említett kettősségnek ebben a további kontextusában jelenik meg Hobbes szigorú megkülönböztetése a magánszférán belüli beszéd és a nyilvánosságra jogosult beszéd között. Bár ez a különbség hangsúlyosan politikafilozófiai természetű, ismeretelméleti háttére mindvégig jelen marad és politikafilozófiai értelmét éppen azáltal hivatott erősíteni, hogy a tudományosság szigorával járul hozzá a politikai szerepki-jelölés szigorához. Hobbes ezáltal az állam és a politikai közösség szerkezetét a tudományos megalapozás elvárásaihoz köti. A béke (a rend) és a polgárháború (a rendbontás) ezen politikafilozófiai szerkezetének nyelvi/retorikai háttérfelfogása azért jelentős a műnek éppen a politikafilozófiai téziseire nézve, mert a politikai rend tudományosan értéktelen és ezáltal etikai, illetve politikai értelemben intellektuálisan független modelljét hivatott alkotni. Hobbes törekvése, hogy politikaelméleti téziseit a tudományosság általános érvényűségével bizonyítsa, a politikai integráció nyelvi/retorikai integrációjának értelmi összekapcsolását eredményezi (CHWASZCZA 1996: 88–90).

A *Leviathánban* a politikai közösség és a nyilvános közlés összefüggése explicit módon elsősorban a reprezentáció kontextusában jelenik meg. Ebben az összefüggésben az uralkodó nem magánszemély, hanem a közösség összes tagja egymással kötött megállapodását szavatoló nyilvános személy. Ezen „makro-szubjektum” minőségében

ő csakis nyilvánosan létezik és a közösség, illetve annak tagjai is, mint az egymással elvont értelemben kötött szerződés felei, ugyancsak kizárólag nyilvánosan léteznek (BRANDT 1996: 29–55). (Ugyanakkor a közösség tagjai és az uralkodó, aki – ahogyan Hobbes hangsúlyozza, nem tagja a közösségnek, hanem morális, jogi és politikai értelemben felette áll – egyfajta kettős ontológiával rendelkezik, mert egyszerre természetes és politikai személyek. Ám a magán [vagy saját] és a nyilvános létre bomló, e tipikusan modern megkettőződés, nem specifikusan hobbesi gondolat, a szerződéselméleti hagyomány egészében megtalálható.) A műben tehát a nyilvánosság első sorban, mint elvont kerethelyzet értendő, nem pedig mint deliberációs tér.

A *Leviathán*ban vázolt felvilágosult despotizmus a nyilvános és a magánjellegű közlés elválasztásának nyelvi fegyelmét alapozza meg, amely felett a kormányzat hatalma öröklik. A kormányzat hatalma egyszerre politikai és intellektuális/kommunikációs hatalom. Ennek a hatalomnak a felvázolásából megtudjuk, hogy a politikai vakhit a nyelv helytelen használatának következménye, mert szemfényvesztő retorikájának következménye, nem pedig a tudományos meggyőződés (SKINNER 1972: 79–98; 222–224). Márpedig az egyéni elragadtatás szeszélye és annak nyelvi kifejezése polgárháborúhoz vezet (XVI. fejezet). A polgárháború pedig Hobbes rendszerében nem más, mint a politikai lét felbomlása.

A téveszméket hordozó retorikákkal szemben Hobbes a következő alternatívát kínálja a XXXI. fejezetben: „a szavak útján való kormányzás megköveteli, hogy a szavakat félreérthetetlenül köztudottá tegyék, mert másképp nem törvényesek” [„(Speech) without which there had been amongst men, neither Common-wealth, nor society, nor Peace”] (HOBBS 1991: 25). A nyilvánosság tehát a hatalom által közzétett szó törvényes terét jelenti, de ennél nem többet. Ez ugyanis nem deliberatív tér. Ez a tér a „köz” tere, ahol a hatalmi szó köztudottá válik. A nyilvánosság az a tér tehát, ahol az uralkodó személyében testet öltő közösségi hatalom, vagyis a *Leviathán*t képviselő szuverén beszél és csakis ő. E modell politikai ontológiája szerint a hatalmilag közzétett szó jogosultsága és ezáltal kényszerítő ereje abból adódik, hogy az uralkodó, az eredetileg az állampolgár által természetesen birtokolt jogokat megvalósító politikai instancia. Vagyis a beszélő hatalom valójában a beszélő *Leviathán*, aki viszont a politikai közösség egésze. A hatalmi cselekvéshez hasonlóan a hatalmi beszéd is valójában a közösség által „delegált” aktus. Minden más kommunikációs aktus a retorikai szemfényvesztés illegitim és egyben tudománytalan szférájába sorolandó. Hobbes a személyes kommunikációt csakis az egyén személyes életének szférájában tartja politikailag legitimnek, mert ott a közlés a politikán kívül marad. A másként beszélés egyetlen legitim tere tehát a magánszféra. Az egyéni, személyes nézőpont közlése csakis ebben a szférában megengedett.

Mint említettem, ez a retorikai fegyelem a közhatalomnak nemcsak politikai, hanem általános intellektuális monopóliumából adódik. Ebben az értelemben beszél

a IV. fejezetben a definiált fogalmak egymásra épüléséről, a tudományosan feltárt dolgok közötti kapcsolatok és a fogalmak közötti kapcsolatok koherenciájáról. Hobbes víziója tehát nem ideológiai program, hanem tudományos-filozófiai belátás (XX fejezet). Ennek megfelelően a tudományosság mércéjét tulajdonképpen az uralkodó fölé helyezi. Ezáltal deperszonalizálja, dehumanizálja az igazságot és az annak megfelelni akaró politikai hatalmat is. A politikai rendet is működtető igazság szigorát egyfajta világi transzcendenciába emeli, ami e modell szerint oly módon van jelen a Leviathán megszemélyesítő uralkodó szerepkörében, hogy maga az uralkodó és a Leviathán is alárendelődnek neki. Ez visszavezet bennünket a szerephez, amelyet Hobbes rendszerében az egyéninek és a nyilvánosnak szán.

Hobbes modelljében a személyes, az egyéni az esetleget, az ész rendjétől való eltérést, az egyéni szenvedélyt, végső soron pedig a politikaelőttiség káoszáát és az ebbe való visszazuhanás örökös veszélyét, vagyis a polgárháború lehetőségét jelenti (LUND 1992: 51–72). De e nyilvános politikai tér csakis az által a személy által irányítható, akiben az észszerűség testet ölt, ez pedig az uralkodó. Ám ő sem személyként tölti be szerepét, hiszen Hobbes hangsúlyozza, hogy az uralkodó nem is tagja a politikai közösségnek (TUCK 1993: 89, KERSTING 1996: 227), hanem mint a politikai közösség elvont hatalmának, szerepköre által ugyancsak elvont végrehajtója. Az egyén és annak személyes perspektívája tehát mind az állampolgárok egyéni valóságának értelmében, mind pedig az uralkodó személyes létének értelmében kiküszöbölődik a politika szférájából, hiszen ez nem a személyesség és a szubjektivitás, hanem a nyilvánosság és a racionalitás szférája. Az uralkodó is csak azon az áron lehet egyéni emberként uralkodó, hogy valójában a közösség felett és azon kívül helyezkedik el, tehát nem személyként. A közösség törvényei, melyeket ő maga alkot, rá nem is vonatkoznak. Az uralkodó személyének másodlagossága, egyéni emberi létének lényegtelenége elvont hatalmi szerepköréhez képest abból adódik, hogy a közhatalomnak (és képviselőjének) nincs ontológiai státusza azon túl, hogy hatalma megbízatáson alapszik. Hiszen e hatalom az egyének békés önfenntartásának racionális megalapozására épül, vagyis eredete lényegileg nem transzcendens, hanem az egyéni létfenntartások összehangolt észszerű kooperációja. Az eredetnek emiatt a lényegileg racionális érdekkalkulus jellege miatt jelenti ki Hobbes, hogy valójában nem az államforma a lényeg, hanem a Leviathán és az azt képviselő közhatalom megléte.

Hobbes modelljének modernsége talán abban érhető tetten leginkább, hogy a törvény kötelező érvényének forrása nem transzcendens, de még csak nem is valamely konkrét államforma, hanem a racionális legitimáció ténye. A konkrét fizikai személy ezen lényegtelenességéből adódik az is, hogy bár az uralkodó visszahívhatósága jóval kevésbé indokolható meg, mint Locke-nál, Hobbes szerződéselméleti modelljének alapvető racionalizmusa magában hordozza a lecserélhetőség jellemzően modern lehetőségét, mert a hatalmat ontológiailag elválasztja az azt gyakorló személytől. A locke-i

modellnél szigorúbb visszahívhatóság sem a személy fontosságából következik, hanem az általa betöltött szerepkör érinthetetlenségéből. A szereposztás és a hierarchia eme véletlensége (és véglegessége) az állam szerkezetében éppen emiatt nem tekinthető organicistának, hanem egy racionális érdekkalkulus rendszeréből adódik.

Éppen e racionális, nem transzcendentális eredet miatt áll fenn a veszélye annak, hogy a különféle jelentések párhuzamos együttléte, vagyis a deliberatíván, vitaként felfogott nyilvánosságban megjelenő közlések kikezdhetik a közhatalom csupán megbízásos pozícióját. Hobbes szólásszabadság-ellenessége paradox módon rendszerének modern jellegéből adódik; abból a megfontolásból, hogy ha a fennálló rend a kifejezés szabad formái által megkérdőjelezhetővé válik, akkor veszélybe kerülhet. Hiszen Hobbes modelljében Isten nincs felette. Márpedig e veszély lehetősége egyenesen elvezet a polgárháború meghíúsításának legfőbb parancsához. Ha a politikai közösség létének értelme a béke megteremtése és biztosítása, ami az emberi létezés legnagyobb veszélyét, a polgárháborús helyzetet hivatott kiküszöbölni, akkor a kifejezés szabadsága kisebb érték, mint a béke, akár elnyomó fenntartása. Hobbes egyértelműen többre tartja a békét, mint a szabadságot (XX. fejezet).

A hatalmi szubjektum személyes valósága megszüntetésének ellenpólusán a személy egyéni életének anarchiája áll. Minden, ami egyéni, a politika előtti káoszhoz vagyis a polgárháború, a rövid, veszélyekkel teli élet és az erőszakos halál lehetőségének szférájába tartozik. A természetes állapotot maga mögött hagyó politikai állapotban mindaz, ami egyéni, nem észszerű. Kivétel a közvetlen önvédelemnek a politikai állapotban is átruházhatatlan joga. De az egyéni életnek minden további eleme a hatalom által nem bolygatott, de a nyilvános térbe bebocsátást nem nyerő rendtelenség magánszférájában kell maradjon.

A közvetlen önvédelemnek az egyénnél meghagyott jogán túl, ez a modell nem teszi lehetővé az egyéni saját utat, a politikai értelemben vett kivételt (HOBBS 1991: 118). Az egyéni saját út kivételessége ugyanis rendbontásnak minősül, ami ebben a rendszerben nagyobb politikai kár, mint akár egy rendmegőrző diktatúra. Mint láttuk, ebből a felépítésből adódik a személyes nyelv, az egyéni, személyes kommunikáció kitiltása a nyilvános kommunikációból. Az utóbbi ugyanis kizárólag hatalmi lehet, ami egyszersmind a nyilvánosságnak kizárólag a hatalom általi használati jogát jelenti. A személyes kommunikáció szigorúan magánszintű létjogosultsága tehát az egyéni érzés anarchiájának nyelvi térhasználatát szabja meg. Az egyéni beszéd hiedelmeinek beengedése a nyilvános térbe nem más, mint maga a polgárháborúhoz vezető anarchia, a központi hatalmi narratíva hiánya, a Behemóth anarchikus világa (HERZ 1996: 259–283). Hobbes állama tehát kizárja a másként beszélés lehetőségét. A másként beszélő nemcsak jelentéstanilag, hanem politikai értelemben is szakadárnak, lázadónak minősül. Ezzel szemben a hatalmi beszéd a rend beszéde. Az egyén személyes nyelvének szigorú, törvény szerinti elkülönítése a nyilvánosságra

jogosult nyelvtől, a közhatalom behatolását jelenti az egyéni élet területére. Ezáltal von a közhatalom határt a nyilvános és az egyéni tér között. Még akkor is, ha a magánszférában zajló kommunikációt a közhatalom nem szabályozza, azáltal, hogy eldönti, mi az, amit szabad és mi az, amit nem szabad nyilvánosan hallatni, a közhatalom valójában a teljes élettér kommunikációját definiálja, beleértve a magánszférát is. Hobbes egyik legnagyobb hatású értelmezője, Richard Tuck szerint semmi nem háborította fel annyira az elemző nyilvánosságot az idők során, mint Hobbes elgondolása a hatalom jogáról, hogy eldöntse, mely tanok veszélyesek a békére és érdemeknek nyilvánosságot vagy sem (TUCK 1993: 97).

Az önkifejezés helyét kijelölve, az uralkodó értelmezési monopóliuma tehát nem csak a gondolatok nyilvános használatára terjed ki, hanem az érzések legitim helyének meghatározására is. Ha maguk az érzések nem is, de az érzések határainak kijelölése a magán- és a nyilvános szféra között a közhatalom tudományos/racionális tervezésének legitim tárgya. A félelem érzésének Hobbes modelljében sarkalatos politikai jelentősége is ennek a térkijelölési hatalomnak az erőteréből adódik. A hobbesi modell értelmében ugyanis a politikai közösséget életre hívó racionalitás az egyén rövid, nehéz életétől és erőszakos halálától való félelmén alapszik. A hobbesi modell valójában ennek a félelemnek a célpontját helyezi át azáltal, hogy az egyes egyéni félelmek sokirányúságát egyedül az uralkodótól való félelemmé változtatja át. A közhatalom nem képes és nem is szándékozik a félelem érzését megszüntetni, de kizárólagos joga és lehetősége van arra, hogy a félelem érzésének egy általa ellenőrizhető irányt szabjon. Ezáltal a félelem közvetetté válik, „áthelyeződik”. A hatalomnak ebben az értelemben előjoga az érzelmek – csakis nyilvános – szabályozása: nem megszünteti, hanem politikailag „domesztikálja” az érzelmeket.

Hobbes nyilvánosságfelfogása a racionalizmusnak és a tudományközpontúságnak ugyanabból az anyagából építkezik, mint kora és utókora nyilvánosságpárti racionalistái. Ám ellenkező eredményre jut: eszerint az egyéni interpretációk nem az egységes ész többszólamúságán szólnak, hanem az egységes ész szükségképpen egyetlen legjobb megoldása ellenében. Ám Hobbes modellje ambivalens módon egyszerre felszabadító és elnyomó: éppen azért utasítja vissza a nyilvános pluralizmust, mert tudja, hogy a nyilvános pluralizmus lehetséges. Mi ez, ha nem az egyéni úthoz való született jog elismerése? Eszerint éppen azért kell a Leviathán egyén feletti egységének irányába terelni az egyéni perspektívák széttartó irányait, mert az egyéni perspektívák joggal lehetnek egyéniek és sokfélék. A Leviathán éppen azért tud bármit elvenni az egyéntől, mert van mit; az egyén van mit átruházzon a Leviathánra: veleszületett szabadságának jelentős részét. Hobbes modelljében az az irónia, hogy logikája szerint éppen veleszületett egyenlőségünk miatt kell lemondanunk személyes fegyvereinkről, így magáról a szó, a kifejezés ellenőrizetlen fegyveréről is (IV fejezet). Hobbes elnyomó rendszerének alapja éppen az ember veleszületett szabadságának elismerése.

Irodalomjegyzék

- BALL, Terence (1985): Hobbes' Linguistic Turn. *Polity*, 17. 739–760.
- BRANDT, Reinhard (1996): Das Titelblatt des Leviathan. In Wolfgang Kersting (Hrsg): *Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. Akademie Verlag, Berlin. 29–55.
- CHWASZCZA, Christine (1996): Anthropologie und Moralphilosophie im ersten Teil des Leviathan. In Wolfgang Kersting (Hrsg): *Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. Akademie Verlag, Berlin. 69–90.
- DANFORD, John W. (1980): The Problem of Language in Hobbes's Political Science. *Journal of Politics*, 42, February. 102–134.
- HANSON, Donald W. (1990): The Meaning of 'Demonstration' in Hobbes's Science. *History of Political Thought*, XI (4), Winter. 587–626.
- HERZ, Dietmar (1996): Bürgerkrieg und politische Ordnung in Leviathan und Behe-moth. Zum Kapitel 29 des Leviathan. In Wolfgang Kersting (Hrsg): *Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. Akademie Verlag, Berlin. 259–283.
- HOBBS, Thomas (1991): *Leviathan*. Ed. by Richard Tuck. Cambridge University Press.
- KERSTING, Wolfgang (1996): Vertrag, Souveränität, Repräsentation. Zu den Kapiteln 17 bis 22 des Leviathan. In Wolfgang Kersting (Hrsg): *Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. Akademie Verlag, Berlin. 211–233.
- LUDASSY, Mária (2004): Szavak és kardok. Nyelvfilozófia és hatalomelmélet. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- LUND, William R. (1992): Hobbes on Opinion, Private Judgment and Civil War. *History of Political Thought*, XIII (1), Spring. 51–72.
- SKINNER, Quentin (1972): Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy. In G. E. Aylmer (ed.): *The Interregnum: The Quest for Settlement 1646–1660*. Macmillan. 79–98, 222–224.
- TUCK, Richard (1993): *Hobbes*. (Bánki Dezső ford.) Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- WHELAN, Friedrich G. (1981): Language and its Abuses in Hobbes' Political Philosophy. *American Political Science Review*, 75 (1), March. 59–75.